

## Laval théologique et philosophique



### DUPRÉ, Louis, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*

Jean-Dominique Robert

Volume 36, numéro 2, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705796ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705796ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Robert, J.-D. (1980). Compte rendu de [DUPRÉ, Louis, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*]. *Laval théologique et philosophique*, 36(2), 205–209.  
<https://doi.org/10.7202/705796ar>

# □ comptes rendus

**La sémantique dans les sciences. Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences**, 30 août–3 septembre 1974, Rixensart (Belgique) (publié sous les auspices des *Archives de Philosophie*. « Archives de l'Institut international des sciences théoriques », n. 21). Un vol. 21 × 13 de 221 pp., Bruxelles, Office international de librairie, 1978.

Ce volume contient une introduction de S. Dockx et un discours de bienvenue de M. Bunge. E. Agazzi: *Les critères sémantiques pour la constitution de l'objet scientifique*. C'est là un sujet qu'il connaît bien et traite avec bonheur. Il est important de noter que son texte s'arrête au premier paragraphe de la page 29 :... choisie par la science ». Le reste, de la page 29 jusqu'à la page 54, est, en réalité, un premier jet de la communication de P. Gochet. Celui-ci, après la colloque, avait envoyé un autre texte, entièrement révisé, et qui occupe les pages 211–221, avec pour titre: *L'indétermination de la signification et l'inscrutabilité de la différence*. Une erreur dans l'envoi des épreuves corrigées a fait imprimer le doublet et, de surcroît, à une place tout à fait indue: comme s'il continuait le texte de E. Agazzi! S. Watanabe traite de: *La sémantique évolutionnelle* (pp. 55–68). Ancien élève de Louis de Broglie, sa compétence est connue. Il en est de même de P. Bernays qui signe une communication intitulée: *Die Rolle der Semantik in Physik und Mathematik* (pp. 69–72). P.B. Scheurer (suisse, professeur à Nimègue): *La sémantique de l'inertie: critique des théories dynamiques* (pp. 73–84). R.B. Angel (de la Concordia University Québec): *The Commensurability of Scientific Theories with Particular Reference to Newtonian and Relativistic Mechanics* (pp. 85–101). J.-D. Robert: *Dangers d'une prédominance abusive du syntaxique sur le sémantique dans les sciences actuelles* (pp. 101–156). En fonction de l'état actuel de disciplines qui vont de la physique à la linguistique, l'auteur fait ressortir une certaine prédominance du syntaxique qui risque de maintenir les

sciences dans les bornes d'un inacceptable nominalisme. Il montre aussi les réactions à cet égard, et résume la pensée de Jean Ladrière. Elle lui paraît particulièrement équilibrée grâce à son insistance sur le « référent ». Cette riche pensée, éparpillée dans différentes revues, est donc ici fort heureusement synthétisée. H. Freudenthal (D'Utrecht) traite avec maîtrise et clarté de: *La sémantique du terme modèle* (pp. 157–173). J.L. Destouches (ancien élève de Louis de Broglie et bien connu par ses travaux d'épistémologie): *La modélisation et la sémantique*. V. Tonini (de Rome, fondateur de la *Nuova Critica*, ainsi que de la *Société italienne de philosophie des sciences*): *Théorie et Praxis* (pp. 181–193). P. Weingartner (professeur à Salzbourg): *A simple Proposal for Introducing Intentions into Science* (pp. 193–211). P. Gochet (auteur de l'important ouvrage sur Quine: *Quine en perspective* (Flammarion, 1978), traite de cet auteur sous le titre dont nous avons parlé au début, en indiquant l'erreur qui s'est malheureusement produite. Comme tous les colloques, celui-ci contient des communications inégales en intérêt, et certaines d'entre elles ont des caractères de technicité évidents: par exemple, celle du professeur Weingartner. Mais malgré tout c'est là une exception. Tel quel, ce recueil rendra service et se recommande par sa tenue et la compétence de plusieurs collaborateurs. Une fois de plus on ne peut donc que remercier le fondateur et l'organisateur des colloques de l'Académie. Ils dépassent aujourd'hui le nombre de 25.

Jean-Dominique ROBERT

**Louis DUPRÉ, L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion**. Un vol. 21 × 13 de 316 pp., Paris, Les Éditions du Cerf, 1977.

Licencié en théologie, docteur de l'université de Louvain, L.D. est professeur de philosophie de la

religion à Yale University (États-Unis). Son ouvrage a paru en 1972, sous le titre: *The Other Dimension — A Search for the Meaning of Religious Attitudes*. Un compte rendu très élogieux en a été fait par A. Vergote (*RPL*, 1975, pp. 427-433). Fort bien reçu en Amérique, il a été caractérisé en France, par Paul Ricoeur, comme: «le produit d'un savoir, d'une réflexion et d'une méditation», dû à un homme qui réunissait en lui — chose rare — la connaissance de la philosophie analytique, de la philosophie hégélienne, du marxisme, de Freud, Jung, Éliade, de l'histoire des religions, des présocratiques, des scolastiques, de Duméry, etc...! L'*Introduction* (pp. 9-17) a été faite pour l'édition française. Elle signale certains changements, relatifs au contenu (chapitres supprimés). Elle prévient aussi de l'évolution de l'auteur par rapport à la notion de «sacré» (p. 17): ce qui est très important. L.D. y présente également, de façon synthétique, quelques principes que l'on pourrait qualifier de *méthodologiques* — ou mieux: d'*épistémologiques*. Ils soutiennent son travail et impliquent ce que d'aucuns appelleront: les *thèses* ou les *postulats* de l'auteur. Essayons d'en dégager ici brièvement l'essentiel, suivant le texte au plus près.

1.0. «Je considère qu'il est de mon droit d'interpréter les phénomènes religieux à l'aide de concepts et de structures qui eux-mêmes ne sont pas donnés dans ces phénomènes» (p. 11).

1.1. «Étant donné que les constructions conceptuelles ont généralement en matière religieuse une pensée interprétative plutôt que fondatrice, le philosophe peut les critiquer librement tout en conservant une attitude respectueuse envers les attitudes et les symboles sous-jacents» (p. 11).

1.2. «En religion les concepts sont essentiels mais ils restent subordonnés à l'intentionnalité fondamentale de la foi: si l'intentionnalité perd son attrait, la religion meurt» (p. 12).

2.0. Étant donné ce qui précède (et spécialement: 1.1.), L.D. peut dire, en fonction de ces prérequis, que «le philosophe peut contribuer à la libération de l'élément permanent de la religion» (p. 11).

2.1. Il est bon d'insister ici sur les mots: «*élément permanent* de la religion». L'auteur lui-même le fait: «Par-dessus tout, "son ouvrage" tente de reconnaître ce qui est permanent et ce qui est transitoire dans le phénomène religieux» (p. 16).

3.0. Il semble donc à L.D. qu'il y ait du «permanent» dans le «phénomène religieux». À ce propos, toutefois, il faut noter soigneusement tout ce qu'il dit: «L'acte religieux n'est pas une simple expérience, mais un mouvement complexe à travers lequel l'esprit découvre une nouvelle réalité qui, tout en se situant au-delà des phénomènes et contrastant avec eux, intègre finalement toute réalité dans une synthèse supérieure. Cette autre dimension de la conscience demeure la même à présent que par le passé» (p. 16). Mais des nuances sont toutefois apportées, touchant la qualité, *directe* ou non, de l'expérience religieuse. On le verra mieux en résumant sa position et en indiquant en même temps le changement qui s'y est effectué depuis la parution de l'édition originale de son travail (1972).

3.1. Quoi qu'il en soit, il faut prendre acte de l'*affirmation capitale*: «Toute tentative pour réduire le phénomène religieux à une expérience purement subjective ou à un "objet" scientifiquement analysable est aussi inadéquate actuellement que dans le passé: l'attitude religieuse dépasse l'opposition entre sujet et objet. Le symbole religieux et son explication mythique articulent cette unité du subjectif et de l'objectif. Il est nécessaire de comprendre la nature particulière de leur expression si l'on veut saisir la catégorie spécifiquement religieuse de la révélation» (p. 16).

3.1.1. *Donc*, poursuit L.D., «La révélation n'est ni une information objective ni une expression subjective: ses symboles dévoilent la dimension transcendante où le réel accède à son unification» (p. 16).

4.0. L'ouvrage de L.D. devra être lu avec prudence — et particulièrement le *chapitre I: L'expérience religieuse passée et présente* (pp. 19-63), où la notion de «sacré» traverse toutes les pages. En effet, il nous met lui-même en garde: «Ma position a changé depuis la parution de cet ouvrage. Dans le premier chapitre je continue à me servir de la catégorie du sacré comme si elle exprimait de façon universelle le rapport avec le transcendant, tout en indiquant que l'homme moderne fait rarement l'expérience passive, directe du sacré» (p. 17). Or, ajoute-t-il, «une réflexion plus poussée m'a amené à conclure qu'en raison du caractère exceptionnel de cette expérience dans l'attitude religieuse d'aujourd'hui, le sacré ne peut plus être considéré comme une catégorie religieuse essentielle» (p. 17).

4.1. Comme le croit donc L.D., «Aujourd'hui le sacré fait rarement objet d'une expérience directe. L'homme moderne y accède grâce à

l'attitude plus réflexive et délibérée de la foi. Ainsi, par la foi, si dépourvue d'émotion soit-elle, il réalise la même unité englobante » (p. 16).

4.2. Il y a plus : « Je me demande même, dit aussi L.D., si le sacré peut être d'un grand secours dans la compréhension de croyances traditionnelles telles que le bouddhisme ancien » (p. 17).

4.3. *Conclusion générale et capitale* : « Le lecteur devrait donc se souvenir que je ne considère plus le sacré comme désignant le terme d'un rapport *quelconque* avec le transcendant, mais plutôt comme le terme de cette relation particulière dans laquelle *le transcendant se manifeste dans le monde* » (p. 17).

4.4. Il n'est pas sans utilité de noter encore ceci : « toute conscience religieuse » aux yeux de L.D., « est, au moins inchoativement, mystique ». La vie mystique représente donc l'image complète de ce qui trop souvent est atrophié dans l'expérience courante » (p. 17).

5.0. Au sujet des principes méthodologico-épistémologiques, impliquant ce que l'auteur appelle des « conclusions », et où d'aucuns verront peut-être des « postulats », signalons surtout ce qui suit et qui pose pas mal de problèmes particulièrement épineux et discutés : « Puisque une de mes conclusions veut que la philosophie ne puisse arriver indépendamment (c'est-à-dire par simple réflexion sur le réel en tant que tel, selon sa propre méthode) à l'existence de Dieu, cette étude ne saurait en aucun cas admettre cette existence comme une donnée établie » (p. 14).

5.1. Dès lors, « on ne peut que réfléchir sur l'affirmation religieuse de cette existence » (p. 14 ; souligné dans le texte). Mais, dirons-nous, qui est ce « on » ? La suite le fait apparaître nettement : « Mon étude ne peut donc jamais fournir une justification définitive aux affirmations religieuses. Le philosophe ne peut qu'établir la *possibilité* de ces affirmations. Tout ce qui va suivre peut donc être lu sur deux niveaux : comme une analyse critique d'attitudes, de sentiments, de concepts purement humains, ou bien comme l'analyse d'un rapport mutuel établi entre l'homme et une réalité transcendante, autorévélatrice » (p. 14).

5.2. D'ailleurs, affirme L.D., « le concept de révélation lui-même n'implique pas nécessairement l'existence d'une réalité "surnaturelle" : il se rapporte à la manière passive qu'a l'homme religieux de faire l'expérience du transcendant. Ce qui induit cette expérience dépasse la compétence du philosophe. Si elle est bien faite, notre analyse

devrait donc sembler aussi convaincante à l'incroyant qu'au croyant » (p. 14).

5.3. À noter qu'il y a là un précision, en même temps qu'une prise de position, dont le caractère tranchant et ambigu ne peut échapper : « Le philosophe peut découvrir de façon indépendante l'horizon transcendant de la réalité, mais il ne sait rien du contenu de cet horizon » (p. 14) ! Une telle affirmation doit cependant s'éclairer par ce que L.D. avait très explicitement écrit plus haut : « La réflexion métaphysique peut mener à un horizon transcendant, mais n'entre pas dans la réalité transcendante elle-même. D'autre part, la religion semble avoir accès à cette réalité de façon à la fois active et passive. Le philosophe doit alors se contenter d'une réflexion critique sur un *donné* religieux qu'il devrait avant tout essayer de comprendre » (p. 10).

5.4. Le tout, mis ensemble, pourrait peut-être se résumer comme suit — et où je reprends les termes mêmes de L.D. — : 1°) par sa *méthode propre*, c'est-à-dire, « par simple réflexion sur le réel en tant que tel », la *philosophie*, « ne peut arriver à l'existence de Dieu » ; 2°) Le *philosophe* « peut découvrir... l'horizon transcendant de la réalité, mais il ne sait RIEN du contenu de cet horizon » ; 3°) l'homme religieux fait « l'expérience (souligné par L.D.) du transcendant ». Mais, « ce qui induit cette expérience dépasse la compétence du philosophe ». Donc, la *réflexion métaphysique* peut mener à un horizon transcendant, mais n'entre pas dans la « réalité transcendante elle-même ».

5.4.1. Tout cela *paraît* clair, net, à première vue. Beaucoup d'ailleurs semblent s'en être contentés. Personnellement, nous trouvons que, en tous cas, exprimés de cette manière, les postulats théologico-philosophiques à l'œuvre (certains explicitement ; d'autres, implicitement) exigeraient des précisions *importantes*. Et tout porte à penser qu'elles susciteraient alors, entre « philosophes chrétiens » plus de questions disputées que de réponses convergentes.

Avant de poser nous-même des questions à l'auteur et, parfois, de *tenter* l'esquisse d'une réponse à certaines d'entre elles, nous renvoyons, pour appuyer auprès du lecteur notre malaise personnel, à celui que semble avoir ressenti, par endroits, le professeur A. Vergote. Dans son compte rendu (cité plus haut) et *après* ou *avec* les grands éloges qu'il décerne au travail de L.D., il écrit : entre autres choses, ce qui suit :

1°) « Nous aurions souhaité un exposé plus clair sur le rapport entre, d'une part, la dialectique

du sacré, telle que la présente Eliade et dont l'auteur affirme s'inspirer le plus, et, d'autre part, la dialectique de l'expérience et de l'attitude religieuses qui s'effectuent pleinement dans la foi. Il nous semble parfois que Dupré est plus marqué par Kierkegaard et par Tillich que par Eliade et nous ne voyons pas encore comment il peut concilier ces deux types de dialectique. Nos deux remarques se rejoignent peut-être : pour Eliade la dialectique reste celle de l'expérience d'un sacré qui se soustrait aux symboles dans lesquels il s'incorpore, alors que pour Kierkegaard et pour Tillich, de même que pour Dupré, la dialectique est celle de l'expérience du sacré qui se réalise en se dépassant dans la foi » (p. 429).

2°) L.D., écrit aussi A. Vergote, « démontre que par elle-même la philosophie n'atteint pas l'idée de Dieu. Prenant son origine dans le langage mythico-religieux, la philosophie s'en détache pour faire une œuvre de rationalité autonome. Cependant la philosophie grecque demeure encore dans l'orbite du religieux et cherche essentiellement à donner au concept de Dieu un sens devant la raison, « donnant ainsi à l'idée hébraïque de Dieu le support philosophique dont elle avait besoin » (p. 121). De cette manière Thomas d'Aquin pouvait reprendre le terme grec de « théologie » pour désigner la métaphysique (p. 124), tout en distinguant celle-ci de la théologie enseignée par les Écritures qui, seules, nous apprennent qui est Dieu. L'auteur ne peut cependant plus accepter l'étroite dépendance de la philosophie par rapport à la révélation. Insatisfait de la synthèse thomiste, requérant pour la philosophie son autonomie, il refuse néanmoins une philosophie purement rationnelle. Il accepte les critiques kantienne et hégélienne des preuves de l'existence de Dieu. « Elles Le réduisent à un objet et traitent le fini et l'infini comme des partenaires égaux » (pp. 429-430). De plus — et en conséquence —, pour L.D., « Si la philosophie n'étudie pas Dieu de l'intérieur de l'expérience religieuse, où son nom fut d'abord entendu, elle tombera toujours dans l'erreur dénoncée par Scheler : d'identifier deux objets différemment visés, sans prouver qu'ils sont identiques. La métaphysique ne découvre que le lieu dans lequel peut éventuellement se présenter une révélation de Dieu » (p. 430). Dès lors aussi, « Dupré n'est-il convaincu ni par Maréchal, ni par Rahner, ni par Duméry. » « La notion de transcendance peut être établie indépendamment de l'acte religieux. Mais c'est une question religieuse de savoir si la transcendance reçoit un contenu positif ou non »

(p. 430). On comprend que A. Vergote puisse conclure : « Sa pensée philosophique (de L.D.) est la pensée qui, dans la mouvance de l'intention religieuse, cherche à progresser d'après les exigences internes de cette intention » (p. 432; souligné par nous). En plus explicite : « Sa conception de la philosophie comme conscience réflexive d'une existence concrète, habitée par les données culturelles, l'amène à dépasser comme artificielles, les distinctions entre données philosophiques, anthropologiques et théologiques » (p. 433).

3°) Mais, c'est à propos de la thèse de L.D. sur le caractère « déficient » d'une « théologie seulement négative » que certaines questions et malaises se révèlent plus explicitement chez A.V. C'est qu'en effet, il fait alors remarquer que l'auteur dans son argument (qui ne le convainc d'ailleurs pas entièrement), se place à un point de vue « typiquement métaphysique ». Certes, souligne bien A.V., « Dupré a montré fort justement que les concepts métaphysiques apparemment les plus absolus doivent eux aussi, être soumis à la négativité ; car leur affirmation de positivité absolue demeure affectée d'une négativité souvent non reconnue » (p. 431). Reste, poursuit-il, que en dépit de notre « accord essentiel », « nous avouons cependant un certain "malaise" ! » Pourquoi ? Parce que « nous ne voyons pas la place de cet exposé dans l'économie d'un livre qui se veut tout entier structuré selon la dialectique de la découverte religieuse. Il nous semble que les critères religieux par lesquels l'auteur juge les métaphysiques du nom divin, anticipent trop sur les développements qui doivent suivre. Et, d'autre part, nous aurions souhaité une réflexion plus approfondie sur le statut de la métaphysique à laquelle l'auteur se rallie avec beaucoup de réticences » (pp. 431-432). D'ailleurs, le malaise de A.V. n'est-il pas fondé sur un fait qu'il exprime au terme de son compte rendu : « On peut estimer insatisfaisants ou incomplets certains exposés (sur l'expérience du sacré, sur le langage religieux) ou trop peu radicales certaines pages d'ordre métaphysique » (p. 433; souligné par nous) !

Cette phrase de A.V. ne dit pas explicitement de quelle « radicalité » il aurait souhaité que fussent empreintes les pages en question. Nous lui laisserons donc la responsabilité de cette ambiguïté et nous essaierons à présent de dire brièvement *en quoi* et *pourquoi* des options métaphysiques, relatives à l'existence de Dieu et au *dire* dont Il peut être le Sujet, nous ont paru : soit imprécises, et insuffisamment étayées *philosophiquement*, soit

profondément *discutables* et, jusqu'à un certain point même, *réfutables*. À nos yeux, en tous cas, «dommageables». Et sans doute l'essentiel de mon dialogue avec L.D. pourrait-il déjà se voir pointé en direction de cette thèse résumée par A.V.: «L'intention religieuse n'est pas en continuité avec l'expérience *métaphysique*». Laquelle thèse se distingue, évidemment, à nos yeux, de cette autre, énoncée tout de suite après la première: «Seule la foi, comme attitude, réalise l'expérience religieuse» (p. 428). Et pour confirmer que l'auteur de *L'autre dimension* a mis à la base et au centre de son travail entier un choix de type philosophique, nous citerons encore A.V.: «On peut discuter l'économie de ce chapitre (ch. I), tout comme celle de *tout l'ouvrage*. L'auteur a pris *l'option philosophique* que nous avons rapportée, et le plus important est qu'il la poursuit avec conséquence» (p. 429; souligné par nous). On n'aurait pu mieux dire; sauf que nous mettrions «option philosophique» au pluriel.

J.-D. ROBERT

**Sartre**, numéro spécial de la revue **OBLIQUES**, n° 18-19. Un vol. 21 × 26,5 cm, 384 pages, 1979, Les Pilles, 26110 Nyons, France.

Insolite cette revue française *Obliques*, à la fois marginale et prestigieuse, mais dont chacune des livraisons ne peut manquer de surprendre et de séduire (numéros consacrés entre autres à Kafka, à Sade, à «La femme surréaliste», au «Mythe de Don Juan»). Ce numéro spécial sur Sartre ne fait pas exception, mais va plus loin encore: c'est un événement, et une réussite exemplaire dans son principe directeur — celui d'une nouvelle démarche critique, d'une coupe transversale à travers une pensée, un personnage, un thème. «J'apporte un Sartre inédit, écrit en présentation Michel Sicard responsable de l'ouvrage, quelques centaines de pages (œuvres, entretiens, études, images) qu'il faudrait prendre ensemble, dans leurs effets complexes de dévoilement ou de récurrence, de contamination et d'engendrement». Cette approche «oblique» s'applique à merveille à l'œuvre et à la vie de Sartre (surtout depuis la parution de son immense travail sur Flaubert) — œuvre trop connue et mal connue, multidimensionnelle et insaisissable, où toute tentative d'être exhaustif ou de réaliser une synthèse structurée, semble ne pouvoir que décevoir.

L'événement c'est avant tout les textes inédits de Sartre lui-même, textes retrouvés après qu'on

les eût cru perdus comme tant d'autres: un long passage de son étude de 1952 sur Mallarmé, et surtout un extrait des notes pour la «Grande Morale» écrites de 1947 à 1949 — cette morale promise à la fin de *L'Être et le Néant*, jamais parue mais tant attendue et tant discutée depuis trente ans. Malgré sa brièveté, cet extrait jette une lumière nouvelle sur l'évolution de Sartre et son passage d'une philosophie de la conscience à une pensée de l'histoire. À travers des hypothèses de travail, de patientes démonstrations, de soudains aphorismes, on retrouve ici cette pensée qui cherche et se cherche dans une période d'après-guerre dominée pour les existentialistes par la redécouverte de la dialectique historique de Hegel. Sartre réfléchit sur les notions de sens, de progrès, d'ambivalence de l'histoire, pour élaborer une morale dont il dira (quelques années plus tard) qu'elle est «à la fois impossible et nécessaire», mais dont le projet ne cessera de motiver son œuvre et son action.

Parmi la foule de témoignages et de notes critiques — inégales et parfois d'un style déroutant, mais toujours originales — signalons aussi quelques études d'une grande portée: un remarquable essai de Philippe Lejeune sur l'épineux problème de l'autobiographie chez Sartre; une surprenante «psycholecture» de la *Nausée* par Serge Dombrowsky; une approche intéressante, par le philosophe hollandais Léo Fretz, du rapport entre les deux grands ouvrages philosophiques de Sartre (ce que certains ont appelé la «coupure épistémologique» entre *L'Être et le Néant* et la *Critique de la Raison dialectique*), et cela à partir d'une lecture minutieuse de la critique sartrienne de Descartes et de Husserl dans la *Transcendence de l'Ego* — petit essai écrit en 1934 et souvent négligé; enfin les articles de deux collaborateurs des plus proches de Sartre, Pierre Victor (sur l'engagement politique) et Pierre Verstraeten. Ce dernier se livre à une fine analyse du problème de la liberté individuelle dans l'histoire, telle qu'elle se révèle dans le Tome III de *l'Idiot de la Famille*, à travers la notion centrale que Sartre applique à Flaubert, celle de «névrose objective» — notion d'une grande richesse méthodologique en ce qu'elle unit les deux sources essentielles de la démarche biographique sartrienne: le marxisme et la psychanalyse. À partir d'un personnage secondaire de cette œuvre (en l'occurrence Lecomte de Lisle), Verstraeten reprend l'analyse de la situation d'un écrivain dans son époque, son milieu, sa famille, le problème de sa création littéraire et de son échec etc..., pour confronter les conceptions de la liberté de Hegel et de Sartre et illustrer avec une extrême